المشروع الأنثروبولوجي عند
سارتر

د. امام عبد الفتاح امام

« السؤال الوحيد الذى أطرحه
هو : هل لدينا اليوم الوسائل التى
نستطيع بواسطتها أن نقيم أنثربولوجيا
بنائية وتاريخية . . ؟ »

Sartre, Critique : P 9

أولا : تطعيم الماركسية

إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة إنه إنما يستهدف إقامة انثربولوجيا فلسفية فى « سياق الفكر الماركسى » فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية على ما هى عليه . إن ما يريده سارتر أصلا هو الفهم الشامل للإنسان ، أعنى فردا وجماعة أو فرداً فى جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبر عنه باسم الشمول والتشميل على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة ، ولهذا يتطوع سارتر بإصلاحها ، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية ، أو ، تجديد شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة ، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بأنيميا anemie حادة وعامة[1] ، فتحولت

(1) Sartre ; Critique P. 109

إلى ماركسية جامدة وشكلية ، وماركسية شاملة (مثالية) ، ماركسية دجماطية ، وماركسية كسولية ، وماركسية مجردة ، . . الخ .

وفى مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريد سارتر أن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية وهو يقصد بها قابلية الماركسية لإحتواء الوجودية .

أما أن الماركسية الحالية ، جامدة وشكلية ، فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق ، أعنى توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل ، فأصبح كل منهما منعزلا عن الآخر تماماً بحيث أصيبت الحركة بالشلل .

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التى بدأ فيها الاتحاد السوفيتى جهوده فى عملية التصنيع فخشيت الماركسية من المعارك التى تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكأن الخطأ ليس جزءا ضروريا من الحقيقة) فتقوقعت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلبا مزدوجا وهو الأمن وبناء الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى ، وفاتها أن الفكر العينى إنما يولد من التطبيق وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتطبيق لا تقوم إلا على أساس التداخل الحر بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر .

لكن قادة الحزب خافوا أن تتحطم الوحدة فاحتفظوا لأنفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الأحداث : « . . . وفضلا عن ذلك ، فقد خافوا أن تبرز التجربة حقائقها الخاصة ، وأن تطرح على بساط البحث من جديد بعض أنظارهم الموجهة فتُسهم فى « إضعاف النضال العقائدى » لهذا عزلوا المذهب بعيدا عن متناول التجربة

وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربة بلا مبادىء وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد ...[1] ومن ثم توقفت الحركة

(1) Sartre : «Critique de la Raison Dialectique» P 25

الجدلية التي كانت دائمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل واستخدمت القوالب الجاهزة فى تفسير الظوهر والأحداث على نحو ما سنعرف بعد قليل .

والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلى الماركسى إلى مذهب ، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت فى الخطأ الذى ظهرت لتحاربه وظلت تحاربه طول حياتها ، وهو الذى يقع فيه كل مذهب مثالى وأعنى به البدء بمجموعة من الأفكار الأولية ، واعتقد الماركسيون المعاصرون أن أفكار ماركس وانجلز هى الكلمة الأخيرة ، وأن أحكامهم لا ترد ، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت .

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التى جاءت نتيجة جدل حى — أفكاراً أولية apriori متجمدة ، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة، أياكانت هذه التجربة ، وبهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة فى إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر فى تلك القوالب الجاهزة التى بدأوا منها وأسقطوا من حسابهم الخلافات والفروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرة موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماما بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسى[1] .

---

(١) قارن نقد العقل الجدلى ص ٢٥ و ٣٣ و ٣٤ .. الخ ، وأنظر أيضاً الدكتور يحيى هويدى فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٨) .

١ – سرير بروكست

الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت – بعد أن طرحت الجدل جانبا – « جاهزة » تماما بقوالبها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها ، فهي تستطيع أن تحدد لك الموضع الذي يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب « روبسبير » أو سياسة الجبليين أو الجيرونديين إبان الثورة الفرنسية ، كما تستطيع أن تحدد لك وضع Situer قصائد بول فاليري (١٨٧١ – ١٩٤٥) أو ملحمة فكتور هوجو (١٨٠٢ – ١٨٨٥) الخالدة « أسطورة القرون » التي حاول فيها أن يؤرخ للبشرية والتي عُدَّت دعوة رائعة للديمقراطية . . الخ تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة وسهولة منقطعة النظير ، لأنها لا تجهد نفسها في السير خطوة واحدة ، وإنما هي تفسر كل شيء و « تحدد وضع » Situer أي شيء بما لديها من قوالب جاهزة وأفكار مُعدَّة من قبل ومنهج أولي قبل a priori لكن ما الذي يعنيه « تحديد الموضع » هذا . . ؟

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين ، لوجدنا أنهم يقصدون به تحديد المكان الحقيقي للموضوع الذي ندرسه في مسار شامل ، وسوف يعددون لك الشروط والظروف المادية التي أوجدته ، والطبقة التي نشأ فيها ، ومصالح هذه الطبقات وحركتها وأشكال النضال الذي قامت به ضد الطبقات الأخرى وعلاقة القوى بعضها ببعض . . الخ .

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة « روبسبير » وتأليف هذا الكتاب أو ذاك ، أو تفسير هذا الحدث السياسي المعين عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا

---

(1) Sartre · Critique P 33

الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التي تعتمد عليها والأثر الحقيقي الذي تمارسه [1] . . . وشيئا فشيئا أصبح من غير الضروري عند الماركسيين دراسة الوقائع وفحصها طالما أنهم يضعونها في تصوراتهم الدجماطية السابقة [2] ... مع أن الماركسية الحية ينبغي عليها أن تتعمق دراسة البشر العينيين لا أن تذيبهم في حوض من حامض الكبريتيك المركز [3] . .

هذا المنهج الذي يفسر لك كل شيء وبطريقة آلية جامدة الذي يصفه سارتر تارة « بالجدل المتوقف » وتارة أخرى « بالجدل الدجماطيقي » - لا يمكن أن يكون مقنعا : إذ أنه فضلا عن جموده وتحجره وآليته فهو منهج أولي قبلي a priori كما سبق أن ذكرنا — فهو لا يستمد تصوراته وأفكاره من التجربة — أو على الأقل يستمدها من التجارب الجديدة التي يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها ، لأنه قد شكل تصوراته بالفعل ، وأعد أفكاره وجهزها من قبل ، وهو على يقين من صدقها ويقينها .

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى ارغام الاحداث والأشخاص والافعال والظواهر على الدخول في هذه الصور والأشكال الجاهزة ، لم يعد لديه من هدف سوى وضعها في « سرير بروكرست . . . Procrustes » [4] . .

بكل ما في هذه العبارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتقطيع مشوه متهور للواقع الحي الذي يريدون تفسيره .. ويضرب سارتر العديد من

(1) Sartre : Critique P. P. 33

(2) Mary Warnock The Philos of Sartre P. 144

(3) Sartre : Critique , P. 7

(٤) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليبمون Polypmon

الأمثلة على هذا الجدل المتوقف لكننا سوف نكتفى منها بثلاثة أمثلة فحسب :ـــ

فكيف تفسر الماركسية مثلا ـــ ظهور الوجودية فى ميدان الفلسفة . . ؟ خذ مثلا رأى « لوكاتش » . . « Lukacz » تجده يقسمها قسمين :

الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التى تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير النـــازى .

والوجودية الفرنسية (لاسيما وجودية سارتر) وهى فى رأى لوكاتش الوجودية المتحررة التى وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلرى لأوربا بصفة عامة ولفرنسا بصفة خاصة . وشكلت حركة لمقاومته ، وهذه الوجودية الفرنسية إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التى كانت تعانى من الاستعباد والاضطهاد فى ظل الاحتلال النازى وهى عكس الوجودية الألمانية التى عبرت عن هذه النازية ، لكن لوكاتش ـــ فيما يقول سارتر ـــ إنما يتغاضى بهذا التفسير البسيط لظهور الوجودية عن واقعتين أساسيتين :

الأولى : هى أنه كان هناك فى ألمانيا تيار وجودى واحد على الأقل رفض أن يتحالف مع الهتلرية ، وبقى مع ذلك موجودا حتى بعد الرايخ الثالث وهذا تيار كارل يسبرز .

الواقعة الثانية : هى أن هناك عاملا جوهريا فى الفلسفة وأعنى به الزمان

=

كان يدعو الغرباء لزيارته فى بيته ثم يرغمهم على النوم فى سريره ، فإن كانوا أطول قطع الزيادة وان كانوا أقصر شدهم حتى الموت .

(وهو ما يسقطه لوكاتش من حسابه تماما) إذ لابد أن تنقضى فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف أو أن يتمكن من وضع نظرية أو تشييد مذهب .

ويضرب سارتر على ذلك مثالا بكتابه هو نفسه «الوجود والعدم» -ويقول إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أى قبل وصول النازى إلى الحكم حتى عام ١٩٤٣ (أى العام الذى صدر فيه الكتاب بالفعل)، وهى فترة طويلة تبلغ ثلاث عشر سنة : تعرضت خلالها لكثير من التيارات ، ومنها على وجه التحديد : تيار هيدجر الذى كان وقتها فى قمة نزعته المتطرفة .

وهذا يبين لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلرية على الأقل فى مؤلفاته الفلسفية [1] .. ، كما يبين لنا بالتالى أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع « البرجوازية » الصغيرة إلى التحرر من نير الاحتلال النازى .

وهاتان الواقعتان تدلان على أن « لوكاتش » لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها ، لكنه أخذها إلى سرير « بروكرست » وهناك قطعها وفقا لما تقضى به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة » .

صحيح أن لوكاتش لديه الوسائل التى تمكنه من فهم هيدجر، لكنه لن يفهمه أبداً ، لأنه لكى يفهمه فإن عليه أن يقرأه ، وأن يدرك معنى عباراته واحدة إثر واحدة. وليس ثمة ماركسى واحد على ما أعلم - قادر على أن يفعل ذلك[1] ... والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم، وأن يغلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوءهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا عاد الظلام وقفوا حيث هم

(1) Sartre : " Critique . . " P. 34 — 35 .

(2) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما بسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل..) ..' وإذا شئنا الدقة فإنهم لا يفهمون كلمة واحدة . مما يقرءون ، وأنا لا ألومهم لنقص الفهم الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية ، بل باسم الماركسية نفسها ، إنهم سوف يكونوا قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة أكبر وأن ينتصروا على دحضهم أكثر بمقدار مايعرفون أولا ماذا يرفضون وماذا يدينون .... (1)

ولقد أدى الجمود والشكلية واستخدام الجدل الدجماطيقى المتوقف إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان ، فخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة أولية قبلية a priori وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالى الذى يرى أن كل شىء يبدأ بالفكر وينتهى إليه ولا دور قط للواقع العملى العينى الذى يريدون تغييـــيره .

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم ، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات ، والأفكار التى تفرض عليها ، فإن لم تفعل كانت رجعية و « فاسدة » . ويضرب لنا سارتر مثلا يثير من السخرية قدر مايثير من الاشفاق : « راكوزى » Rakosi ... سكرتير الحزب الشيوعى المجرى يريد أن يبنى فى بودابست أنفاقا لمترو يسير تحت الأرض لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنيانه . . فماذا يحدث ؟ لو أن « راكوزى » ماركسى « أصيل لاستفاد من التجربة ، ولأدرك أن مشروعه بحاجة إلى تعديل لكنه بدلا من ذلك راح يلعن سراديب بودابست وأنفاقها ويتهمها بأنها « رجعية » ، وأنها تمثل ثورة مضادة contre-revolution مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفيا للإنسان والتاريخ ينبغى عليها أن تكون

---

(1) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

انعكاسا لمواقف التخطيط (١). ولكن الذي يحدث في الواقع هو عكس ذلك تماما حتى أن المثقف الماركسي يظن — خطأ — أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع، وبإهماله المتعمد لتفصيلاته المحرجة، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية (٢) بل أصبح التفكير يعني عند الغالبية العظمى من الماركسيين احلال الكلي محل الجزئي، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العيني، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة.

ولقد كان هيجل يترك الجزئي موجوداً — على الأقل — كلحظة مرفوعة، لكن الفيلسوف الماركسي المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر البرجوازي فهو يرى أن الشيء الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان — المثالية (٣).. إننا نلح على ما يأتي:

التاريخ أعقد بكثير جدا مما تتصوّر الماركسية التبسيطية. Simpliste. التي تبسط الأمور، وليس على الإنسان فحسب أن يصارع ضد الطبيعة، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعي أو الهيئة الاجتماعية التي أنجبته.

كما أن عليه أيضا أن يصارع ضد غيره من البشر، وأيضا ضد فعله الخاص بمقدار مايصبح هذا الفعل فعلا آخر (٤)... وسارتر يشير بذلك إلا واقعة الندرة التي يعتبرها محرك التاريخ.

---

(1) Sartre ; " Critique . . " P. 25
(2) Sartre ; " Critique . . . " P 25
(3) Sartre ; " Critique . . . " P 40
(4) Sartre ; " Critique . . : " P. 202

وأخيرا يضرب لنا تر مثلا على المواقف الماركسية التى تحدد سلفا بغض النظر عن الوقائع العينية :

يقول : « فى الرابع من شهر نوفمبر — أعنى فى لحظة التدخل السوفيتى الثانى فى المجر — كانت كل طائفة ، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت لنفسها موقفا محدداً ازاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات — كافية أو غير كافية — عن الموقف ، فهو إما عدوان من البيروقراطية الروسية ضد ديمقراطية المجالس العملية ، أو تمرد جماهيرى ضد النظام البيروقراطى أو هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفيتى كيف يقضى عليها : . . . » ثم وردت فيما بعد أنباء كثيرة ، وكثيرة جدا ، لكنى لم أسمع قط ماركسيا واحدا قد غير رأيه . . ومن بين التفسيرات التى ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عاريا ألا وهو التفسير الذى يرجع أحداث المجر إلى عدوان سوفيتى ضد ديمقراطية المجالس العمالية .

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفيتى الأول، وكان ظهورها قصير الأمد ومهوشا ، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس وحدث التدخل السوفيتى ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث فى تصورات والسير بها إلى حدها الأقصى [1] . . . »

(1) · Sartre ; " Critique ; . . ." P. 26

٢ – علم الانسان .. بلا إنسان

ــ من الواضح إذن أن الجمود والشكلية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعل الماركسية المعاصرة تتردى فى أخطاء لاحصر لها ، ويكفى أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلى العينى الحى منهجياً دجماطيقياً جامداً ، وأنها أقامت علما للإنسان بلا إنسان .. أقامت أنثروبولوجيا غاب عنها ُقدس أقداسها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعا للتاريخ ومحركاً للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية إلخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذى يشكل الانسان خصوصا الإنسان المفرد .

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء فى مجال السياسة أو فى مجال الأدب والفنون من أمثال « فاليرى» أو « فلوبير » أو بودلير » أو « نابليون » أو غيرهم .. نخير لك أن لا تتجه إلى الماركسية المعاصرة لأنها سوف تلغى وجود هذا الإنسان الفرد لتصنع مكانه الطبيعة أو الظروف المادية .. إلخ ، « .. إذا كنتُ أريد أن أفهم فاليرى ذلك المثقف البرجوازى الصغير الذى نشأ فى تلك الجماعة التاريخية المعينة وهى البرجوازية الفرنسية الصغيرة فى أواخر القرن الماضى نخير لى ألاّ أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ، ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعينة فكرة ظروفها المادية وضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية .[1] » ، ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسى فاليرى بالبرجوازية ثم نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسبرنا أغواره فى الوقت الذى لم نفعل فيه شيئاً قط : فاليرى مثقف برجوازى صغير ، وهذا

---

(1) Sartre : Critique ... P 44

حق ، لكن ليس كل مثقف برجوازى صغير هو فاليرى .. فى هاتين العبارتين يكمن القصور فى الاجتهاد الماركسى[1] .

إن الماركسية لكى تدرك المسار الذى أدى إلى ظهور شخص ما أو أدى إلى إنتاجه داخل طبيعة ما وفى مجتمع معين وفى لحظة تاريخية معينة ينقصها : « مجموعة من التوسطات » إذ يجب عليها أن تدرس طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته أما حين تكتفى بوضعه فى إطار جاهز كأن تقول مثلا إنه برجوازى مثالى .. إلخ فهى إنما تكتفى بالانعكاس على نفسها بغير ما حد .. ذلك لأنها لا تجد فى النهاية إلا ما قد حددته فى البدء : « إن الماركسية لن تجد فى وصف فاليرى بأنه برجوازى ومثالى إلا ما حددته هى أصلا من قبل بهاتين الكلمتين[2] » ولن تملك فى النهاية إلا أن تتخلص من هذا « الجزئى » أو من هذا الفرد العينى وذلك بأن ترده « إلى إنتاج الصدفة وحدها »[3] .

ومن هنا فإن انجلز لم يجد حرجا ولا غضاضة فى أن يكتب هذه العبارة الغريبة .. « إن ظهور مثل هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الانسان المعين فى فترة محددة وفى بلد معين — هو بالطبع محض مصادفة .. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر .. وقل مثل ذلك فى جميع أحداث المصادفة ، وفى جميع الأحداث التى تبدو مصادفه فى التاريخ إننا كلما إبتعدنا عن الاقتصاد فى المجال الذى نستكشفه « إتخذ هذا المجال طابعا أيديولوجيا مجرداً » ، ووجدنا المزيد من الصدفة فى تطوره .. » .

وهكذا نجد أن الطابع العينى لهذا الإنسان المعين هو — عند انجلز — وطابع أيديولوجى مجرد » — وكل شىء بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية

(1) Sartre Critique ..., P 43.
(2) Sartre Critique .. P 44
(3) Sartre : Critique ... .P 44.

مجردة أما الوجودية — فيما يقول لنا سارتر — فإنها تعتبر العبارة السالفة لاتجاز حصراً تعسفيا للحركة الجدلية وتوقفا للفكر ورفضا للفهم .

إن الوجودية ترفض أن تترك الحياة الواقعية الحقيقية نهبا للمصادفات التى لا يمكن التفكير فيها .

إن الوجودية تهدف دون أن تخون المبادىء الماركسية إلى أن تجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العينى والحياة الجزئية والصراع الواقعى والمتعين والشخص من خليفية المتناقضات العامة لقوى الانتاج وعلاقات الانتاج[1] .

ولهذا ينتهى سارتر إلى القول : بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية ، وكأنما هى مجرد عناصر تدخل فى باب الصدفة البحتة ، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد.

والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماما كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوجية بكل ما تنطوى عليه من تهافت .

وإننا نؤكد — ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجريد الإنسان من إنسانيته — نؤكد أن عنصر المصادفة ينبغى إنقاصه إلى أقصى حد .. إن الماركسين يقولون لنا إن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض ، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاما سياسيا لازما لتصفية الثورة.

وهذا شيء لا يثير إهتمامنا فقد عرفناه دائما ، لكن ما ننوى أن نتبينه هو أن نابليون هذا كان ضروريا ، لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخيه فحسب بل هو أوجد فى الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذى كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة .

(I) Ibid.

فالضرورة التاريخية هى التى مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تصفية للثورة ، فهى التى سمحت له — وله وحده — بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضع للقول بإمكان إفتراض ظهور شخصيات أخرى كان فى وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بإزاء كلى مجرد[1] .

— والماركسية المعاصرة تفسر لنا — مثلا ثانيا — واقعية فلوبير Flaubert فتقدم لونا من الرمزية المتبادلة للنمو السياسى والإجتماعى للبرجوازية الصغيرة فى ذلك الوقت ، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل ، فنحن لا نعرف مثلا لماذا فضَّل فلوبير الأدب على أى شىء آخر ؟ أو لماذا عاش كالناسك بعيداً عن الناس؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلا من كتب الشقيقين جونكور[2] .... صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف ، لكنها لا تكشف عن شىء قط ، وإنما تترك أنظمة أخرى — بغير مبادىء — تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص ، ثم تأتى لتبرهن على أن مخططاتها قد تحقق صدقها .

---

(١) « نقد العقل الجدلى » ص ٥٨ — وانظر أيضا الدكتور — زكريا إبراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص٥١٦ وراجع أيضا مقاله « هل أصبح سارتر ماركسيا » مجلة للفكر المعاصر — العدد الثانى — أبريل ١٩٦٥ .

(٢) الشقيقان « جيل دى جونكو » Jule de Goncourt (١٨٣٠-١٨٧٠) وادمون دى جونكور Fdmon de Goncourt (١٨٢٢ — ١٨٩٦) - أديبان فرنسيان أرادا أن يؤسسا مدرسة جديدة فى الأدب هى :

« مدرسة التحليل العلمى » يتشبَّه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة فى معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب فى رأيهم أن يحكى الواقع كما يحكيه الصحفى الأمين » أو أن يُصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان - الدكتور زكى نجيب محمود « قصة الأدب فى العالم » الجزء الثالث ص ١٨٣ — ١٨٤ (مكتبة الإنجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٤٨) .

فقد كان على فلوبير أن يعيش كما عاش ، وأن يكتب ما كتب ما دامت الأمور على النحو الذى كانت عليه ، أعنى ما دام الصراع الطبق قد اتخذ هذا الشكل أو ذاك.. وما دام فلوبير ينتمى إلى البرجوازية ، ذلك لأنه لم يكن ينتمى إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت — ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله . انه ينتمى إلى البرجوازية لأنه ولد فيها . أعنى أنه نشأ فى أسرة برجوازية بالفعل ، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً فى مدينة « ردان » فلو أن « فلوبير » كان يفكر ويشعر بطريقة برجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك فى مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم فيها معنى الحركات والأدوار التى تفرض عليه .

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر — أسرة جزئية خاصة Famille Particuliere يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحقاد وحب وكراهية ... الخ ، ثم يعيش من خلالها أيضا طبقته البرجوازية ، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء ، والأب ابن طبيب بيطرى .

وكان « جوستاف » يشعر من الصغر بكراهية نحو أخيه الأكبر « أخيل » Achille الذى كان متفوقا طوال حياته الدراسية .

وكان « جوستاف » يحقد عليه ، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقده على أخيه ، تلك هى الأسرة الفردية الجزئية التى عاش جوستاف فلوبير تناقضاتها وجعلت منه فلوبير الشهير(١) ...

على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودى ، فيطالبها بدراسة مجموعة من التوسطات الأساسية .

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى تطوير المجتمع بل وفى حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعى كامل بحقيقتين هامتين :

---

(١) Sartre : Critique.. p 46.

الأولى : هى أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ ببراكسيس فردى[1] ...

والثانية : هى أن « الفرد فى النهاية هو الذى يعيش هذه الطبيعة فهى توجد من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبقية .

ولهذا فلابد من دراسة الفرد ودراسة طفولته والأسرة التى عاش فيهـــا والظروف التى تعرّض لها والمؤثرات التى أثرت فيه ، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة طبقته من خلال أسرته ، فهو يعيش الكلى (الطبقة) من خلال الجزئى (أسرته هو) صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد مصالحه هو الشخصية ، ولكن الطبقة ليست « تصورا (كليا مجردا) وإنما هى شمول يتحلل Totalité detotalisé أعنى أنها شمول يتفكك من خلال الفرد .

فالفرد هو الذى يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية ، ووجود هذه الطبقة لا يتحق الا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التى يعيش فيها والتى ينعكس صراعاتها عليه أيضاً : « فلوبير » مثلا عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام لأنه وجد نفسه فيها ، ولكنه أيضاً عاش إلحاد أبيه الذى كان شائعا إذ ذاك فى البرجوازية الصناعية، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوبير مؤمنا على طريقته الخاصة، مؤمنا دون أن يعتقد فى وجود إله .

لقد عاش فلوبير الصغير ذلك كله فى الظلام بغير وعى : فهو كطفل يعيش شروط مستقبله من خلال المهن التى يمكن أن تُتاح له : وهو يحقد على أخيه الأكبر كما ذكرنا الذى كان طالبا متفوقاً فى كلية الطب فسدّ عليه بذلك طريق دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون .

---

(1) Laing & Cooper : «Reason & Violence» p 16 – Tavistock Publication, London 1964.

وهكذا عاش فلوبير طبقته الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة، يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نُرجع « مادام بوفارى » إلى النظام السياسى والاجتماعى للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا[1] .

الواقع أن المادية الجدلية لم يعد فى استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك من ميزة التوسط الذى يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية لهذا الفرد .

والتحليل النفسى[2] هو المنهج الذى يهتم قبل كل شىء بتحديد الطريقة التى يعيش بها الطفل ، علاقاته العائلية داخل مجتمع معين ، وهذا يعنى أنه يهتم بدراسة بنية أسرة جزئية معينة .

وليس ذلك إلا تجليا فرديا لبنية الأسرة الخاصة التى تناسب هذه الطبقة فى مثل تلك الظروف .

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التى تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات يمكنها أن تلقى الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين ، مما يلقى الضوء — بدوره وبطريقة خاصة — على النحو العام لعلاقات

---

(١) الدكتور يحيى هويدى : نفس المرجع السابق ص ٤٨٧ .

(٢) عندما يتحدث سارتر عن « التحليل النفسى » La Psychanalyse فإنه يعتبره مثل علم الاجتماع نظاما مساعدا لابد أن يجد مكانه فى التخطيط الشامل للمعرفة لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية « التى تعتمد على فكرة اللاشعور وإنما هو فى كتابه « الوجود والعدم » يضع مبادىء أساسية للتحليل النفسى الوجودى وهى مبادىء تدين لفرويد ولكنها تتسق مع وجودية سارتر بوصفها فلسفة للحرية أنظر « هازل بارنز » فى ترجمتها الانجليزية «لمشكلة المنهج» ص ٦٠ حاشية رقم ٢ وأيضاً لينج وكوبر فى كتابهما « العقل والعنف » ص ٢٣ .

الانتاج[1] ...

لـكن الماركسيين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى ليخيل اليك وأنت تقرأ لهم أننا نولد فى السن التى نتسلم فيها المرتب لأول مرة! فقد نسوا طفولاتهم وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والتشيؤ اللهم إلا فى عملهم أولا، على حين أن كل فرد منـا يعيش فى الواقع هـذا الاغتراب وهـذا التشيؤ فى طفولته لأول مرة فى عمل أبويه.

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسى الذى يكتشف نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهى أسرته، فالأسرة هى التوسط بين الطبقة الكلية والفرد، ان الأسرة فى الواقع تتـكون فى حركة التاريخ العـامة وبواسطة هـذه الحركة، ولـكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد فى أعماق الطفولة[2].

ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعى لفرد من الأفراد مقيد بالظروف العامة لطبقته ومشروط بمصالح هذه الطبقة، وأن هذه المصالح تـكون مجردة فى البداية لـكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدنا، وهى تسد علينا أفقنا وتعبر عن نفسها على شفاهنا، فهل هذه القضية تناقض فـكرتنـا عن أن سلوكنـا الراهن مشروط بطفولتنـا . . ؟ كلا بل إنه لمن السهل أى نرى على العكس أن التوسط لا يغيرّ من الأمر شيئا.

وقد يعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المبتسرة وما فيهـا من أفـكار ومعتقدات لا يمـكن تجاوزها لأننا خبرناها أولا فى طفولتنا.

لـكن هذه الطفولة التى لا يمـكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للوسط الذى يعيشون فيه. لا شىء قد

(1) Sartre : Critique de La Raison Dialectique p. 97.

(2) Ibid

تغير بل على العكس إن التحليل النفسى ـ إذا ما اعتبرناه توسطا ـ فإنه لا يدخل أى مبدأ جديد للتفسير ، لكنه يحذر من نفى علاقة الفرد المباشرة والحاضرة بطبقته وبيئته، إنه يعيد ادخال التاريخية والسلبية فى الطريقة نفسها التى يحقق بها الفرد نفسه بوصفه عضوا فى فئة اجتماعية معينة(1) .

معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية فى نظريتها عن الطبقات وتطاحنها وفى أهمية علاقات الانتاج والبنى السياسية والاجتماعية فى النظام الاجتماعى ويتفق معها أيضا فى أن المرء يجد نفسه مقيداً أو مرتبطا بعلاقاته البشرية .

ونستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التى أخذ بها سارتر فيما يأتى : —

أولا : إن وضع الناس فى المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن طريق نمط علاقات الانتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان هو نتاج انتاجه (وان كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن الانسان أيضا فاعل تاريخى وليس مجرد انتاج فحسب) .

ثانيا : إنه لما كانت محاولة الانسان لحل مشكلات الانتاج قد اتخذت شكل بناء المجتمع الطبقى، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه فى جانب كبير منه تاريخ صراع الطبقات .

ثالثا : إن الأفكار والقيم السائدة فى فترة من الفترات هى أفكار وقيم الطبقة المسيطرة ، فالفرد يعبر عن طبقته فى عمله الخلاق كما يعبر عنها فى سلوكه اليومى .

رابعا : إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الأمام وأنه

---

(1) Sartre : Critique.. p 49 (Note 2).

يسير نحو غاية بعيدة أو كال نهائى ، فكرة لا أساس لها من الصحة [1] .

وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية فى هـذه النقاط العريضة فإنه يختلف معهـا فى وسائل جوهرية أخرى ، فإذا قلنـا إن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية وأن هذا الارتباط فى حقيقته الأولى العـامة يشير إلى « صراع القوى المنتجة مع عـلاقات الإنتاج » فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة ، أو بالأحـرى فإن المشكلة هى أن نعرف ما إذا كان الرد Rèduction ممكناً ، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التى ينتمى إليها ، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هى جماعة محلية محدودة ومعطاة بطريقة مباشرة .

— ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة — فمن الواضح مثلا — أن العامل فى المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو « جماعة الإنتاج » التى ينتمى إليها كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله ، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو « جماعة السكن » ... إلخ .

وهذه الجماعات تمارس ألوانا شتى من المؤثرات على أعضائها .

والمشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكنية إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبى وقوة توسط ، ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة تعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة ، وهذه العـلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذى يتوسط بين الفرد والمصالح العـامة لطبقته . وينبغى ألا نخلط بينها وبين أى لون من ألوان الوعى الجماعى [2] .

---

(1) Hazel E. Barnes : Introduction To Sartre's Problem of Method P. XIX.

(2) Sartre : Critique .. P 49 — 50

ثانيا : الفهم الشامل للإنسان

ـــ يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روّج لها كيركجور طويلا وهى أن الانسان سرٌ مغلق لا يمكن لنا معرفته ، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أن الانسان لا يزال مجهولا فحسب ، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكى نتعلم كيف نعرفه ، يقول سارتر فى هذا المعنى ـــ مطهراً أرض المعرفة من ألغام اليأس الكيركجوردية ـــ :(من المؤكد أننا لا نزعم ـــ كما كان يفعل كيركجور ـــ أن هذا الانسان الواقعى لا يمكن معرفته inconnaissable بل نحن نقول إنه لم يُعرف فحسب أو إنه مجهول ، وإذا كان يفلت مؤقتا من « المعرفة » فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التى تُستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار ، وهما مثاليتان لم تتردد فى دمجهما : فالأولى تستحق إسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها[1] .

الإنسان ـــ إذن ـــ ليس سرا مغلقا يستعصى فهمه وإنما كل ما فى الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعرنا أدوات وطرقا خاصة لتحقق لنا هذه الغاية ، مع أن فهم الإنسان لابد أن ينبع منه هو نفسه ، ولابد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التى تمكننا من أن نسبر أغواره من الداخل ومن الخارج معا ـــ أى فردا وجماعة على السواء ـــ ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا أقمنا « علما للإنسان » أو « أنثروبولوجيا فلسفية » .. والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذى بذله سارتر فى كتابه الكبير « السؤال الوحيد الذى أطرحه (فى هذا الكتاب) هو : هل لدينا اليوم الوسائل التى نستطيع

(1) Jean--Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » Tome I P.28—29. (Gallimard, Paris, 1960)

بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية[1] — على أننا ينبغي أن نكون على وعي — منذ البداية — بأن الانثروبولوجيا التي يدعو « سارتر » إلى إقامتها والتي يزعم أن « نقد العقل الجدلي » يستهدف وضع أسسها — هذه الانثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جدا بوصفها نظرية فلسفية هي الانسان بصفة عامة (فردا وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله ... الخ — فهي ليست علما انثروبولوجيا بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصف تجربة سارتر النقدية هذه — كما يحاول له أن يسميها — ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس — يقول في هذه المعنى : « في كلمة واحدة — نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشرى ، ولا علم الإجتماع ، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية ، لكني أود بالأجرى إرساء أسس تكون — إن جاز لي أن أحرف قليلا عنوان كتاب كانط — « مقدمات لكل انثروبولوجيا مقبلة »[2] .

أين نأتي بالوسائل التي تمكننا من إقامة هذا العلم .. ؟

الحق أن أية محاولة لبناء انثروبولوجيا فلسفية سوف تلقى بنا في أحضان الماركسية، إذ لابد أن يتم طرح السؤال والاجابة عنه في سياق الفكر الماركسي[3] « : لأنني أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها ، ولأنني أيضاً أعتبر ايديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنحها الشمولي قطعة أرض حبيسة (أو جيب Enclave) داخل الماركسية نفسها .. »[4] فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسفة في شيء أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنها « ايديولوجيا » .

---

(1) Ibid. P. 9
(2) Sartre : Critique, P. 153 .
(3) N. W rnock : op. cit P. 140 .
(4) Sartre : Critique, P. 10 .

فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفيلي يعيش على هامش المعرفة (لأنه المعرفة لابد أن تكون شاملة) ويحاول أن يسد ثغرات فى الماركسية لو أنها أصلحت فسوف يتلاشى تماما[1] . فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هى الماركسية : « وأية محاولة مزعومة لتجاوز الماركسية لن تكون فى أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ماقبل الماركسية ولن تكون فى أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذى تتضمنه الفلسفة التى يظن الإنسان أنه تجاوزها[2] .

والواقع أن السبب الرئيسى الذى جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتى حتى الآن هو مافى الماركسية — فلسفة العصر — من قصور ، مافيها من تجاهل للفرد ، ومافيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر تارة «بالجدل المتوقف» وتارة أخرى « بالجدل الدجماطيقى » ، مع أنها تمثل فى نظر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية فى النظر إلى الإنسان وفهمه فهما شاملا : « لقد كنا مقتنعين منذ وقت طويل وفى آن معا ، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ ، وأن الوجودية تظل كذلك هى الزاوية العينية الوحيدة التى نطل منها على الواقع ، وأنا لاأزعم أن هذا الموقف ليس متناقضا[3] » . وفى سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة ، وهى محاولة جدلية فى أساسها بمقدار ماهى كشف وتحليل ونقد لمفهوم « العقل الجدلى » فهو يقول : صحيح أن العمل Faire سيحيلنا إلى المعرفة Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل فى وحدة مسار سيكون هو نفسه جدليا ، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية ، وفى استطاعة المرء أن يصوغها فى الكلمات الآتية : ماهى شروط امكان معرفة لتاريخ بصفة عامة . . ؟ وإلى أى حد نستطيع أن نقول إن العلاقات التى تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية . . ؟ وما هى

(1) Ibid, P. 18 .
(2) Ibid, P. 17 .
(3) Sartre : Critique, P. 24— 5 .

حدودها وماهى المعقولية الجدلية وماهو أساسها ؟ إننى أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية مهما تكن جزئية عن مشكلة بهذا الاتساع ، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل . إن هذه الأبحاث الأولى إذا ماسمحت لى بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقريرات مؤقتة لانوردها إلا لكى تعدَّل ويدور حولها الخلاف ، وإذا ما أثارت مناقشات — وإذا ماكانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة — فإن ذلك يكفينى ويرضينى تماما[1] .

الهدف إذن فهم الإنسان فهما شاملا ، وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم انثروبولوجيا فلسفية ، وفى حضن الماركسية وانطلاقا من المعطيات ،[2] ولو أننا وضعنا فى اعتبارنا ماكان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم أو أن « الانسان يصنع التاريخ بمقدار مايصنعه التاريخ ، لوجدنا بين أيدينا مفتاحا بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهما شاملا من الداخل ومن الخارج فى آن معا : نهذا يعنى أن العلاقات البشرية هى فى كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث أنها (أى هذه العلاقات) تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التى يخضع لها الانسان من قبل والتى اتخذت شكل المؤسسات . . . [3] وهذا يعنى بعبارة أوضح أن « الانسان تاريخى » ، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساسا وأن « الإنسان لايوجد بالنسبة للإنسان إلا فى ظروف وفى شروط إجتماعية معينة ومن ثم فكل علاقة بشرية هى علاقة تاريخية » غير أن العلاقات التاريخية هى علاقات بشرية بمقدار ماتعطى نفسها فى كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسس Praxis أعنى لكثرة الأنشطة فى داخل حقل عمل واحد[4] . . » . وإذن فنحن

(1) Ibid, p. 136.
(2) Ibid, P. 108.
(3) Sartre : Gritique P. 180.
(4) Ibid.

لكى نفهم الانسان ينبغى علينا أن نولى وجهنا شطر « الإنسانى التاريخى » علينا أن نبحث فى التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس فى التاريخ ، لكن الإنسان التاريخى انما هو انسان ينمو ويتطور دون أن يتحدد سلفا مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور ، ومن ثم فكل حقيقة عنه لابد أن تكون نامية ومتطورة، وهذا ماورثته الوجودية « وجودية سارتر » عن هيجل من خلال الماركسية.. « وهو أنه إذا كان ثمة حقيقة عن الانسان فى علم الانثربولوجيا فلابد أن هذه الحقيقة تصير ولابد لهذه الحقيقة أيضا أن تجعل نفسها تشميلا totalisation .. وهذا يعنى أن معرفة الإنسان لابد أن تكون تفاعلا مستمراً بين الادراك فكل منها يغذى الآخر ، أعنى أن المعرفة إدراك التجربة العينية الحية التى يعيشها الانسان ، وهى فى نفس الوقت تطوير لتخطيط تصورى عن هذه التجربة — ويكفى هنا أن نقول إن المعرفة لابد أن تكون جدلية .

لكن ذلك لايعنى أن سارتر يهتم أساسا باكتشاف جدل جديد ، فليس ثمة مايدعو إلى ذلك لأن « الفكر الجدلى قد أصبح واعيا بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضى » . لكن المشكلة هى « أن هذا الفكر الجدلى انشغل — منذ ماركس — بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه » ولهذا فإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلى المشكلة التى واجهت كانط — فلم يكن لدى كانط أى شك فى أننا جميعا على وعى بحقيقة الأمر المطلق الاخلاقى ، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفى ليس هو : هل هناك أمر مطلق ؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمرا مطلقا) هو : كيف يكون ذلك ممكنا . ؟ « وسارتر بالمثل لايناقش مسألة أن هناك عقلا جدليا أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وانما أثار سؤالا فلسفيا — هو : كيف يكون ذلك ممكنا ؟ (٢) .

---

(1) Ibid , P. 10.

(2) M. Warnock : The Philos. of Sartre P. 140 .

أعنى أنه يتسائل عن مشروعيته : « الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الانسان فهما حقيقيا مالم نبرهن على مشروعية العقل الجدلى .

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق فى دراسة الإنسان : أى انسان ..أو أية جماعة بشرية . . أو أى موضوع بشرى ... الخ ، ومن ثم فإن محاولتنا سوف تكون نقدية من حيث أنها تحاول أن تحدد صحة العقل الجدلى والروابط والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلى والوضعى ، لكن المحاولة ستكون هى نفسها جدلية طالما أن الجدل هو وحـــده القادر على دراسة المشكلات الجدلية (1) ... » .

ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلى أساسية إذا أردنا أن نفهم الانسان فهما شاملا ، وهذا العقل ليس عقلا نظريا تأمليا ، وإنما هو عقل عملى أو قل إنه عقل نظرى وعملى فى آن معا ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع ، علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره فى آن معا ، وهذه العلاقة الجديدة هى البراكسيس ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون الجدل ممكنا . (2)

ومن الضرورى لفحص البراكسيس أو أى نشاط بشرى أن يكون لدينا — على مايقول سارتر — مايسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الألمان بالفهم الشامل Compréhension لكن ذلك لا يعنى أن تكون لدينا أية موهبة خاصة ولا قدرة حدسية خاصة ، وإنما هـذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة الجدلية التى تفسر الفعل التام L' acte بمغزاه النهائى انطلاقا من شروطه الاولى

---

(1) Sartre : Critique P. II .
(2) M. Warnock . op. cit P. 141 .

التى بدأ [1] منها الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلى ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلى إذا ما فحصنا البراكسيس ، ولفحص البراكسيس نحن فى حاجة إلى حركة جدلية أعنى إلى فهم شامل — ولسنا هنا أمام دور فاسد لكنا أمام حقيقة بسيطة هى أن العقل الجدلى لاينقده ولايعرفه إلا عقل جدلى — وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته — وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية Circularite Dialectique للفكر وهو يعنى أن الفكر الجدلى هو نفسه لون من ألوان الجدل : « ينبغى أن نضع فى ذهننا هذه الحقيقة وأن نطور منها جميع النتائج ، وتلك الحقيقة هى ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية » . ولكن هناك أيضا ملاحظة هامة هى أنه إذا لم نكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون فى إستطاعتنا أن نفهم هذه الدائرة ، أنا لاأعرض ذلك منذ البداية لحقيقة مقررة ولا حتى على سبيل التكهن والتخمين ، لكنى أسوقه بوصفه نمط الفكر الذى ينبغى أن يتوفر لدينا لكى تتضح التجربة الجارية en cours [2] ...

لكننا نستطيع على أية حال أن نمسك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة — إن صح التعبير — إذا نحن تدبرنا المثال الآتى الذى يقدمه سارتر لما يعنيه بالفهم الشامل :

افرض أننى أعمل مع صديق فى غرفة واحدة ، وأفرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة — إننى فى مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فهما شاملا سلوك صديقى الذى توقف عن العمل ونهض فجأة متجها نحو النافذة — فهو قد نهض « ليعطينا الهواء » — لكن هذا العمل ليس موجودا ضمنا فى الظروف المادية

(1) Sartre P. 96
(2) Ibid , P 97

أى فى الغرفة التى نعمل بها ، إنه ليس مسجلا فى الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الفعل : لكن ما أراه هنا فهو سلوك تركيبى يوحد الحقل العملى الذى نتواجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه، فالحركات جديدة ،وهى تتكيف مع الموقف ، وتتكيف مع العقبات الجزئية ، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع فمن الضرورى أن تتجنب هذه المتضددة، والنافذة ذات مصاريع أو هى تفتح برفعها إلى أعلى ، أو لعلها من نوع مجهول لدينا ، ... الخ . سوف يدخل ذلك كله فى الحقل العملى، حقل ادراكى الشامل، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتابع الحركات وأن أدرك وحدتها، فلابد أن أشعر أنا نفسى بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جو منعش أو على أنه نداء للهواء ، أعنى أننى أنا نفسى لابد أن أصبح التجاوز المعاش . . Dépassement vecu لموقفنا المادى ، إن الأبواب والنوافذ الموجودة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية . . passive تماما ، ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها ، وجعل منها أدوات وامكانيات بالنسبة لشخص آخر (أى شخص آخر) وهذا يعنى أننى أفهمها فهما شديدا شاملا فى الحال بوصفها بنى وسلية وبوصفها منتجات لنشاط موجه ، لكن حركة صديقى تلقى الضوء على الإشارات والدلالات - المتبلورة فى هذه المنتجات ، وسلوكه يكشف عن الحقل العملى بوصفه مجالا طريقيا ... espace hodologique — والعكس صحيح أيضا فإن الإشارات المتضمنة فى الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذى يسمح لى بفهم العمل الذى يشرع فيه أن سلوكه يوحد الغرفة ، كما أن الغرفة هى نفسها سلوكه [1] .

فى هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلى بطبيعته :

١ — إن الفهم الشامل يعنى الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالته النهائية (الذهاب إلى النافذة لإعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار) .

٢ ـ أن هذا السلوك بدلا من أن يوضحه الموقف، يوضح هو نفسه الموقف، لقد شعرت وأنا منهمك فى العمل بالحرارة بضيق مضطرب غير واضح لكن أرى فى سلوك صديقى مقصده لعملى ومعنى ضيقى فى آن معا .. ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هو فى آن معا تقدميه (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية (من حيث أننى أعود إلى الحالة الأولى فى الغرفة وهى الجو الخانق) التقدمية التراجعية Progressive – regressive خاصة يصف بها سارتر كل حركة جدلية [٢].

إن الفهم الشامل يعنى ادراك المجال كله أو مايسميه سارتر « بالحقل العملى» الذى يتحد فيه سلوك صديقى وسلوكى وما فى الغرفة من أدوات (التى اكتسبت دلالة بفعل بشرى سابق) وهى فكرة أساسية لفهم نظرية المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت وسوف نعود اليها فيما بعد، ولهذا سيقول سارتر إن الفهم الشامل ليس شيئا آخر سوى حياتى الواقعية نفسها، أعنى الحركة المشملة Totalisateur التى تضم صديقى وأنا نفسى والبيئة التى نوجد فيها فى وحدة تركيبية لتوضع جار

خاتمة

— نستطيع أن نقول فى نهاية هذا المقال إن سارتر يريد أن يقوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فهما شاملا عن طريق إقامة أنثروبولوجيا فلسفية جديدة يستفيد فى اقامتها من الفلسفة الماركسية أساسا ، التى هى فى رأيه فلسفة العصر الشاملة والتى لا يمكن تجاوزها لكنه يريد أن يستعين أيضا بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة فى الماركسية وأهمها جميعا استبعاد الإنسان ، يقول :

« لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنسانى مثالى بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية[1] .

فهو يكتشف مكانا فارغا فى قلب هذه الفلسفة هو مكان الإنسان نفسه الذى حولته الماركسية إلى موضوع للدراسة واستبعدته كفاعل وباحث ومحرك لهذه الدراسة نفسها ، فهى تحذف السائل Le Questionneur من مجال البحث لكى يبقى المسئول فقط Questionne موضوعا لمعرفة مطلقة .

ومعنى ذلك أن الماركسية تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان لكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية .

إن الانسان فى الأنثروبولوجيا الفلسفية التى يريد سارتر إرساء قواعدها ليس مجرد « موضوع » دراسة وإنما هو أيضا الباحث الذى يقوم بهذه الدراسة ليس موضوعا التاريخ وإنما هو أيضاً صانع التاريخ ، فهو موضوع معرفة وذات فاعلة

---

(1) Sartre . Critique P 59

فى آن معا[1] . وهذا الارتباط المتبادل نجده أيضا فى علم الإجتماع من الباحث وموضوع بحثه ، أن الباحث فى علم الإجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون «خارج» جماعة ما إلا بمقدار ما يكون « داخل » جماعة أخرى[2] ..

وها هنا نصل إلى نقطة ينبغى توضيحها ، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين — فرانسيس جانسون Francis Jeanson قد تكفل بتفسيره تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » — على إعتبار أن سارتر « الوجود والعدم » كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتيا مستهدفا من وراء ذلك مواصلة الحملات التى بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشرى تفسيرا موضوعيا صرفا . فإن سارتر فى « نقد العقل الجدلى » يريد أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف البشرى شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى بما فى ذلك العوامل المادية والتاريخية والإجتماعية .. إلخ . وأصبح يدخل فى اعتباره « صراع الطبقات » وصار أميل إلى تحديد « الموقف البشرى » تحديدا تاريخيا[3] ..

إلا أننا ينبغى ألا نبالغ فى عملية الانتقال من الجانب الذاتى إلى الجانب الموضوعى هذه ، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هى بالضبط التى يحاول سارتر أن يتجنبها فى كتابه الأخير .

---

(١) سارتر « نقد العقل الجدلى » ص ١٠٤ وانظر أيضا الدكتور يحيى هويدى فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٩ — وكذلك « هل أصبح سارتر ماركسيا .. ؟ » مقال فى مجلة الفكر المعاصر — العدد الثانى أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا إبراهيم — وله أيضا « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(2) Sartre : Critique .. P, 55.

(٣) راجع الدكتور زكريا إبراهيم فى مقاله السالف الذكر — وفى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية الى الموضوعية — وهذا كل ما فى الأمر — فلماذا يعيب اذاً على الماركسية وقوفها عند « الموضوع » فحسب ، بحيث يكون اهتمامها كله منصبا على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنسانى؟

ان سارتر — فى الواقع — يريد أن يفهم الإنسان ، فهما شاملا أعنى من الداخل ومن الخارج معا ، — الإنسان ذاتا وموضوعا — ولا يتأتى ذلك — الا اذا حاول أن يقف على حقيقة « البراكسيس البشرى » .

أعنى اذا حاولنا أن نفهم النشاط البشرى بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية يقول فى هذا المعنى « سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير الى الجانب الذاتى فحسب ، لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى فى الإنسان بوصفه موضوع المعرفة ، والمسألة تتعلق بالفعل فى ذاته من حيث هو فعل ، أعنى من حيث أنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التى أحدثته[1] .

---

(1) Sartre Critique, P.106 (Note) .